关于几个时新题目

张隆溪

今年一月号《读书》上两篇涉及西方当代理论及中国学者对西方理论如何回应的文章，引起我很大兴趣，读过之后也使我产生一些自己的想法。一篇是张宽介绍美国有关多元文化论争的《离经叛道》，另一篇是王一川、张法、陶东风、张荣翼、孙津等五人对话式的《边缘·中心·东方·西方》。我自己对西方理论，包括文学批评理论和范围较广的哲学和文化理论，一直有浓厚的兴趣。十年以前，我曾在北京大学教过英国文学和西方文学批评，并曾在《读书》上连续介绍过二十世纪西方的各派文论，这些文章后来还集为一小册，收在三联书店的"读书文丛"里印行过。我现在在美国加州大学任教，仍然是教西方文学和文论，每年都为大学生开文学分析与批评课，也为研究生开西方文学批评史和当代文论这样的专题课，所以对讨论文学理论的文章，我总是特别留意。然而我教书的内容虽然是西方的，我的价值观念和思想方法却是在中国形成的，我常常感到自己对西方理论的理解和态度与我的有些美国同行不尽相同。但是这种不同又不能全然用中国美国或者东方西方来做区分的标准，因为在不同之外，也随时存在互相沟通和交流的可能。一个人的思想观念是相当复杂而且不断变化的，民族、种族、性别、阶级等等并不能完全规定人对一切事物的反应。我从来不相信同是中国人或美国人，同是男人或女人，或者同是无产阶级或别的什么阶级，就一定会有共同统一的思想，更不能强求统一的思想。同种同族同时代的人在外表相貌上尚且不同，更不用说在内心的思想感情上有怎样的差异了。事实上，我发现对于西方理论，我的理解和态度与某些来自中国大陆而在美国留学或任教的同胞们也不尽相同。于是我相信读书思考、从事科学或文艺的创造、做人和做学问等等，归根到底都是个人的事，只不过处在大致相同的环境条件下，不同个人多多少少可能对周围事物产生大致相同的反应而已。在我自己，重要的不是我的想法是否合于大多数人占主导地位的

意见，而是我是否真有自己的想法，这想法是否符合理性和我所能认识的真理。所以我想就上面提到的两篇文章来借题发挥，谈谈我自己对这类问题的看法。

张文似乎以介绍为主，让读者知道在美国学术界这场论争之中，谁是保守派，谁是左派，争论的焦点是什么，为什么西方的文化经典现在受到革新派的挑战。对于国内读者，这样的介绍无疑有传递信息、开阔视野的作用。然而作者也并不仅止于转述事实、报导消息，他不仅在文章里让读者见出他的倾向性，而且在文章结尾处点明，“在美国这场关于‘经典’的论战中”，他“同情革新派”。我自己对这场争论也比较留意，也看过一些讨论这类问题的书和文章，不过我极力想做的是去了解这场争论产生的背景、其实际意义和对将来可能发生的影响，而不想贸然决定哪一派对，哪一派错，要赞成哪派，反对哪派。这并不是说在互不相同甚至激烈冲突的意见中，我没有自己的是非和看法，而是说我的看法不以派别为基础。我在前面已经说过，学问是个人的事，所以我看一个人的书或文章，不是看作者是左派或右派来决定我的取舍，而是看在所讨论的具体问题上，作者个人的意见是否有道理。在传统和革新，保守和激进之间，“同情革新派”总不会有什么错，这似乎是近代中国历史上一条被人普遍接受的原则。前不久读王元化先生为《杜亚泉文选》所作序文，对此深有感触。在激烈的文化论争中要坚持理性的立场和冷静的头脑，不抱残守缺，也不以激进革新为标榜，并不是一件容易的事。张文读后，觉得既有介绍美国多元文化论争的好处，又有些地方不够准确全面，所以我想作一点补充，为读者提供另一个角度来看待这场争论。在讨论文学和文化问题中，把抱有不同观点、持不同见解的人分为左、中、右三派，也许可以把分散的个人归结为某一类的集体，把复杂化约为简单，使讨论的问题一下子具有清晰的轮廓，所以不能说完全没有用处。但划分左、中、右不仅把复杂的个人在政治上定性，而且往往促成好与坏、正确与错误黑白分明的两极看法，似乎越左就越革命、越正确。这种情形我在中国的“文化大革命”中见得够多了，所以对这样的做法总怀疑其是否准确、是否有助于问题的理解和解决。如果思想观念是个人的，那么把一个人的思想

首先归入某一派，并由此来判定其是非，往往便会失之粗略，张文介绍的革新派论点中，有一条说“西方经典的作者清一色的是‘死掉了的白种男人’”，这句话显然就太绝对而并不准确。且不说西方传统的经典作家里也有为数不多的女人，而且张文列举的美国大学“西方文明”课的必读经典，有奥古斯丁《忏悔录》的一至九章，这位大名鼎鼎的圣徒奥古斯丁就出生在北非，父亲是个异教徒，三十岁以前一直住在伽太基(即今突尼斯城附近)，就种族而论，他大概并不是白种人。这也许是一个微不足道的小例子，但由此也可以看出，把西方传统以种族和性别的观点缩小为“死掉了的白种男人”的特产，是相当简单化和情绪化的说法。宣扬这种说法的人好像以为在这样的口号之下，女人和非白种人就可以心安理得地否定西方文明而且以此为革命和进步的行动。然而在我看来，管他什么西方文明和东方文明，南方文明和北方文明，方的文明和圆的文明，只要是人类历史上的任何一种文明，便不可以简单抛弃和否定。迄今为止，我还没有见到有说服力的论证，能向我证明为什么“死掉了的白种男人”就一定坏，未死和已死的白种女人或别种族的男人和女人就一定好。以种族来分好坏，在我看来是毫无道理的。如果说白人曾经对黑人和其他少数种族的人有过种族歧视的偏见，那么纠正这偏见的办法应该是让人们认识一切人的尊严和平等，而不是反过来“以其人之道还治其人之身”。张文转述的另一个革新派论点认为，“西方文明在历史上可说是压迫性的文明”，“西方经典是压迫他人的产物”。且不说这总括性的论点本身是如何简单粗糙，我想问的是，有没有人可以举出一种在历史上是解放性的文明，列出东方、南方或北方的解放他人的经典，好让我们去一心一意地拥戴和信仰？我担心在对西方文明这样简单的否定中，我们往往自觉或不自觉地否定和抛弃了人类创造出来的许多正面价值。用这样的代价来换取一顶左派或革新派的桂冠，我以为是不合算的。

譬如民主制度就是西方文明的一个产物，在批判西方文明的人当中，就有人认为民主其实是压迫性的。这种论调很像我们在文革中听得烂熟的对虚伪的资产阶级民主自由的批判。不幸的是，人类社会还没有一种尽善尽美的制度，民主固然不是什么完美无缺的制度，可是

比较起独裁和专制来，恐怕你得承认，民主毕竟要略胜一筹。民主制度保障思想和言论的自由，包括批判民主制度本身的自由，所以在西方学院里可以产生对西方传统的激烈批判。我很欣赏和尊重这种批判的传统，而且希望我们中国的学院和中国的知识分子也有这样独立批判的意识。但是我不可能欣赏在批判西方民主的同时，把非西方和非民主的制度理想化、浪漫化，甚至神圣化。在美国所谓多元文化的论争中，有些人在批判西方传统的同时，把非西方文化视为与西方全然不同的另一种模式，因为具有异国情调和神秘色彩而对他们有无穷的吸引力。他们生活在舒适高雅的现代学院环境里，可以把落后的第三世界国家的传统习俗作为古董或新奇东西来欣赏把玩，却从来不必担心自己日常生活中会有第三世界国家政治现实和经济现实里可能存在的种种不方便。在我看来，这表面上好像激进的革新，恰好在批判西方历史上的殖民主义的同时，暴露出一种新形式的文化殖民主义心态。且让我举一个最近在阅读中见到的例子。有一位美国经济学家抱怨西方文明在不断摧毁印度农村纯朴的传统生活方式。他举了一个颇能说明问题的例证：印度人的传统观念认为月经期的妇女不洁，所以妇女在经期不能走进厨房，而且按同样的道理，女工在经期也不能走进工间。据这位美国学者说，这表现了印度文化中家庭与社会和谐一致的观念，而这种传统的和谐正受到把公与私分裂开来的西方文明的威胁。这位美国人的朋友是一位法国人类学家，她抱怨英国人把预防天花的牛痘疫苗引入印度，使纯朴的印度人原来在得天花时去拜神的古老习俗完全绝迹。据这位法国学者说，这表明西方殖民者全不尊重非西方文化本身的特性和传统价值观念，而把所谓西方文明强加给被压迫的东方民族。① 我想，如果这些批判西方文明的西方学者们允许被认为不

① 参见这两位西方学者编的论文集，*Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*, ed. Frédérique Apffel Marglin and Stephen A. Marglin (Oxford: Clarendon, 1990)，102-44 页，144-84 页，217-82 页。美国学者玛莎·诺斯鲍姆（Martha Nussbaum）对这种貌似激进的文化相对主义有深入的批判，见她的论文“Human Function and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”，载美国《政治理论》（*Political Theory*）一九九二年第二期，202-46 页。

洁的印度妇女自己说话，允许染上天花的印度人自己发言，他们很可能会由失望而愤怒，很可能会责怪愚昧的印度人不能认识印度文化的价值。他们甚至很可能自以为比东方人更了解东方，也比东方人更爱东方。然而他们自己身体稍有不适的时候，大概会要求全世界最好的医疗条件，而不肯把自己的生死依托给印度的神祇；他们大概也不肯或不敢对自己的夫人或女友说，在月经期不准出外，也不准走进自己家里的厨房。然而他们己所不欲者，却可以施与东方的他人，这就是我所说的文化殖民主义的虚假和伪善态度。对于五四以来的中国人，尤其是中国知识分子对民主和自由的追求，也有在美国大学里任教的学者颇不以为然，认为那是放弃中国固有的传统而徒然追求西方文明，即张文中所说的“压迫性的文明”。可是让我们设想一下，如果有人告诉现代的中国妇女，说她们不应该放弃裹脚的传统，因为她们那娇小的“三寸金莲”曾经是那么迷人，那么有诗意，我们是该感谢他恩赐给我们“解放性的文明”呢，还是老实不客气地让他活见鬼去呢？

多元文化的论争在美国确实闹得轰轰烈烈，不过情形比张文介绍的更复杂些。即使张文所批评的那些攻击多元文化论的右派畅销书可以一笔勾销，多元文化的许多问题并不能就此解决。在所谓左派或改革派内部，也有不少人对多元文化论提出批评，而对这种批评，就很难一概目之为保守派而断然否定。我刚刚收到美国现代语言学会(MLA)每年元旦前后送到会员手中的刊物 *Profession*，其中就有著名黑人批评家盖茨对多元文化论相当深入的思考和相当尖锐的批评。盖茨认为现在所谓多元文化，往往代替了曾经被称为多种族的内容，但并没有解决多种族曾经面临的问题。很多人批判传统的个人主体，认为个人并不具有传统文化所认定的那种稳定性，但他们不过是把主体的那种稳定性从个人转移到种族，而产生出一个新的集体性质的中心。在批判传统经典的同时，文化整体分崩离析，变为各种片段凑成的整体，却又在性别、种族、同性恋关系等层次上组合成新的文化联合体。但盖茨认为，这种以性别、种族或性关系为基准联合起来的文化碎片，并不能构成一个和谐的公民社会。他引法国人类学家安姆塞(Jean-Loup Amselle)的话说，“文化并不像莱布尼兹那种完全封闭的单子那

样一个挨一个排列在一起。……事实上，文化的定义本身就是不同力量的各种文化之间互相关联的结果”。[1]盖茨对美国社会在多元文化论争中趋于分离的情形，显然并不觉得是可以庆幸的好事，对那种否认理性和客观性的认识论上的相对主义，他更毫不含糊地批评，称之为“相对主义的幽灵”。这种否认客观性和客观现实的认识论相对主义，也许正如张宽所说，正在得到现代哲学主要理论的证明，可是我们应该清醒地认识到，这种相对主义的后果不一定都那么具有解放性。同一期《读书》上董乐山先生评论所谓“修正主义历史学派”的文章，就可以告诉我们这一点。那些同情纳粹而“修正”历史的学者为了否认纳粹德国曾有屠杀犹太人的种族灭绝暴行，就往往用否认客观现实的相对主义理论来“证明”历史事实并不存在，或其存在与否不可能客观验证而永远是个未知数。让我们设想一下，如果有人说日本从未侵占过东北三省，也从来没有发生过什么南京屠杀之类的所谓暴行，作为在抗日战争之后出生和长大起来的中国人，你我是否就应该相信这些“修正主义历史学家”的话呢？文化相对主义否认不同文化之间有任何普遍性或共同性，也就否定了人类各种文化之间有互相交流和沟通的可能，于是文化变成互相隔离的一个个莱布尼兹式的单子，不可能有什么文化的多元。所以盖茨说：“如果相对主义是对的，就不可能有什么多元文化主义。相对主义不仅不可能有助于多元文化，反而会根本消除可能产生多元文化的条件”。[2]可见不光是像艾兰·布洛姆这样的洋“右派”，才批评文化上的相对主义和虚无主义。在美国当前关于文学和文化问题的各种争论当中，盖茨是我认为比较能坚持理性、头脑清醒的一位理论家。在他关于种族和多元文化等问题的论述中，找不到什么西方文明是“压迫性的文明”、西方经典的作者都是“死掉了的白种男人”这类夸张的话。看来要了解美国多元文化论争的复杂情形，需要认真阅读和思考，需要自己的判断。

---

① Henry Louis Gates, Jr., “Beyond the Culture Wars: Identities in Dialogue”, 载 *Profession* 93, 8 页。

② 同上，11 页。

与多元文化论有些联系而稍早的另一个理论范畴，是由爱德华·塞义德(萨伊德)的一本书得名的东方主义。塞义德是生在耶路撒冷的巴勒斯坦人，后来在美国受教育，六十年代以来一直在纽约的哥伦比亚大学任教。他极力主张学术与实际政治相结合，在政治上明确代表中东巴勒斯坦人的观点而显得相当活跃。塞义德的《东方主义》正是把十九世纪欧洲的学术，尤其是西方学者关于东方(主要指中东)的历史和文化研究，与当时帝国主义侵略和殖民主义扩张的政治背景联系起来。塞义德批判西方殖民主义把东方视为异己的"非我"，构造一种处处不如西方的"非我"的形象，毫无疑问有他的道理。我自己也曾约略追索过西方人眼里的中国的历史，发现西方所见的中国往往不是真正在认识中国，而是描绘一个不同于西方的另一种文化。当西方处于自我批判意识较强的时期，便往往把中国理想化，这可以以十七至十八世纪法国启蒙时代的思想家们为代表；而当西方处于自我满足的时期，则往往视中国为停滞不前的过时的文明，这在十九世纪帝国主义时代表现得最为明显。但我并不认为东方和西方永远不能互相认识，文化之间必然永远隔着种族、民族、语言和历史的鸿沟而毫无共同性和普遍性。我也并不认为西方的汉学都必然体现带有殖民主义色彩的"东方主义"，都只是在论证西方文化比中国文化优越。在我看来，文化相对主义把自我和非我截然对立起来是毫无道理的，因为文化的认识恰好是对自我和非我的超越，是在真正开放的多元文化的相互沟通和交流中寻求人类文化的共识。① 对塞义德的理论，我有同意的地方，也有不少保留。去年九月号《读书》上已经有两三篇介绍塞义德著作的文章，把他的主要论点已经讲得很清楚，我就不用再在这里来画蛇添足。我感到有兴趣的是两个有关的问题：一个是与东方主义相联系的"西方主义"，另一个是国内学者对东方主义的反应。张宽在去年九期《读书》上介绍塞义德的文章里，把西方主义定义为"中国的学术界在西方强势文明冲击下，产生出来的一种浮躁的、盲目的、非理性的对待西方文

① 参见拙文"The Myth of the Other: China in the Eyes of the West"，载美国《批评探索》(*Critical Inquiry*)一九八八年秋季，108—31 页。

化的态度”，并且把从张之洞到李泽厚，“一直到八十年代末的蔚蓝色论、基督教救国论”等近代和现代中国文化中的许多思想、理论和观点，都归在西方主义名下来考察。他在文章结尾处还告诫“中国的学者们，切切不要一窝蜂去加入‘东方主义’的大合唱”。西方主义是否能概括那么多不同的思想观念，我觉得颇值得怀疑。站在“海外”，学了西方当代的先进理论，反过来看中国人自己的理论和思想，便觉得没有一处顺眼，全是些幼稚、肤浅或浮躁、盲目的谬见，这种态度在我尤其觉得格格不入，因为这种态度和我前面提到过的文化殖民主义很有关系。抱这种态度的人在反对十九世纪西方殖民主义的同时，又把二十世纪的当代西方理论作为判断东方问题的标准，好像只有在“海外”即在西方学习了先进理论之后，才可能真正认识中国文化的问题所在，才可能解决中国的问题，这不能不使我感到一种反讽的意味。我不是说张宽先生便一定持这种态度，但我在留学海外的同胞中，的确见过这样的人，感觉到过这样的态度。

关于中国人的西方主义，陈小眉有比较细致的区分。她认为有官方和非官方的两种西方主义。也许五四时代的中国知识分子，尤其是鲁迅，最能代表非官方的西方主义。鲁迅曾经劝中国的年轻人读外国书而不读中国书，对中国的传统文化和国粹派攻击得不遗余力。他处处把西方的先进文明与中国的愚昧落后相对照，以当代西方理论的眼光看来，可以说鲁迅完全袭取了塞义德抨击的那套东方主义观念和语汇。但我们现在读了塞义德的书，再反过来看鲁迅，是否就觉得一无是处了呢？鲁迅有不少过火偏激之处，这是不必讳言的，可是我相信，头脑正常的人大概不会说鲁迅是在为西方殖民主义或帝国主义张目，于西方当代理论无论有多么深厚修养的人，大概也不至于说鲁迅肤浅，说他对待西方文化的态度是浮躁、盲目、非理性的。事实上，如果说鲁迅和五四时代希望改变中国现状的知识分子采用了西方的概念和术语，不断追求自由、民主、科学、进步等西方启蒙时代以来的价值观念，这恰好说明这些概念和术语本身并不是什么压迫性的，中国知识分子这样做的目的不是为了证明西方文化高明，而是想把中国由弱变强，不再受西方列强的欺侮。在这个意义上，中国知识分子的“西方主

义”和塞义德所谓“东方主义”可以说恰好是南辕北辙，背道而驰。当然，五四已经过去七十多年了，鲁迅也死了五十多年了，我们对五四应该有冷静的再认识。五四以后近代中国的历史不能仅仅在中国本身的范围内来理解，而必须在第二次世界大战和东西方对立的局势中来理解，这当中确实有不少可以吸取的教训。五四时代自我和个人意识的觉醒后来何以渐渐湮灭在集体和民族的总体之中，何以各种力量都以科学、进步为标榜，而自由、民主却不得实现，何以整个社会越来越激进化，革新和革命不仅被视为社会发展的手段，而且成为目的本身，这些都是需要我们认真思考的问题。如果说五四以来的近代历史有不少挫折甚至失误，我们在重新审视这段历史时，是否就应当完全否定现代性本身而缅怀往古，在反思的名义下让历史的沉渣泛起呢？

有些人主张超越五四，觉得七十年前的五四精神早该过时了。我却想说，中国历史是那么悠久，比较起数千年来，七十年还算不得太长。上述介绍多元文化论争那篇文章的结尾处，一面说作者在美国文化“经典”的论战中“同情革新派”，一面又说如果中国发生类似的论战将“偏向于传统派”。这看来好像自相矛盾，其实正是始终一致的立场，即反对西方文明，宏扬中华传统，把五四以来对民主、自由、科学、进步等西方价值观念的追求，视为“东方主义的大合唱”而否定抛弃。然而中国的情形毕竟不同于中东，如何理解和评价塞义德的《东方主义》和《文化与帝国主义》等著作，尤其是如何把这些著作中的思想放到中国的环境里去理解，确实需要我们作细致深入的思考。王一川等五位在国内的学者有关东方主义的对话，我以为正是这种思考的一个良好开端。五个人写了不到七页纸的笔谈，自然说不上如何全面深刻，也还没有具体讨论一些理论问题，可是我读过之后，觉得总的说来很佩服他们锐利的眼光。他们相当清醒地坚持一种思考和批判的精神。陶东风指出，热衷于谈论东方主义与民族情绪有关，他还把这种东方主义热和近几年来出现的文化保守主义、东方文化复兴论以及反西化思潮联系起来。孙津甚至明确说现在大谈东方主义，“其反动性将远大于其进步性，或者说其落后作用远大于其文明作用”。王一川则肯定东方主义的意义，在于拆解西方人造出的东方形象的虚构性，并“揭示西方

霸权在其中的支配作用”。他们的对谈还展开得太不够，还可以涉及更多的问题，可以更细致深入些，但我觉得他们的看法很可以给人启发。他们似乎宁愿多批判自己的文化传统，而不愿在责怪西方之中得到廉价的自我满足。鲁迅说过，多有不自满的民族才是有希望的民族；在坚持民族的自我批判精神这一点上，他们五位似乎走的仍然是鲁迅那一代人走的路。在我看来，这恰好也就显出将来不是没有希望。至于这路该怎么走，那是需要大家合力来商量和探索的。希望之路往往是出名地难走，往往满是荆棘和陷阱，而并非充满了乐观的笑和英雄凯旋式的光荣，但是与之相反的方向，却只能引人入于没有希望的绝境。

嫁接还是偶合

朱新华

偶阅梁代释慧皎《高僧传·鸠摩罗什传》，盘头达多为劝导罗什放弃自己的观点，讲述了一则寓言：“汝说一切皆空，甚可畏也，安舍有法而爱空乎？如昔狂人，令绩师（纺纱工）绩线，极令细好，绩师加意，细若微尘，狂人犹恨其粗。绩师大怒，乃指空示曰：‘此是细缕。’狂人曰：‘何以不见？’师曰：‘此缕极细，我工之良匠，犹且不见，况他人耶？’狂人大喜，以付织师（织布工），师亦效（效法）焉。皆蒙上赏，而实无物，汝之空法，亦由此也。”（中华书局汤用彤校注本49页）

显然，这则寓言与安徒生《皇帝的新装》极为相类，只是皇帝取代了“狂人”，两个骗子织工取代了被动地行骗的绩师和织师，后者情节更完整曲折，思想内容更为丰富，揭露皇帝（还有大臣）的愚蠢也更为深刻。欧洲童话多属搜集的民间故事，其中常有外来内容，以至有的不同国度的童话我们一看就能看出来自同一个母题。安徒生童话稍有不同，创作的因素较为突出，但也仍“有些是根据民间传说写的”，只是更多地“注入了现实生活的内容”罢了（叶君健先生语）。东方的传说包括佛教传说十七、十八世纪以来多有传入欧洲的。可惜我对此缺乏研究，不知盘头达多这个故事传过去没有；如果传过去了，安徒生有没有机会读到或听到。因此，也就不知这相似究竟是由于有意的“嫁接”还是无意的偶合。